



TITLE:

# 冥界の道教的神格：「急急如律令」 をめぐって

AUTHOR(S):

坂出, 祥伸

---

CITATION:

坂出, 祥伸. 冥界の道教的神格：「急急如律令」をめぐって. 東洋史研究  
2003, 62(1): 75-96

ISSUE DATE:

2003-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/155510>

RIGHT:

# 冥界の道敎的神格

——「急急如律令」をめぐる——

坂 出 祥 伸

はじめに

一 後漢時代の「急急如天帝律令」

——「解注」「生死異路」の背景——

二 南朝における冥界諸神の變化

——道敎的神格の出現——

はじめに

日本の古代遺跡から出土する呪言木簡、特に「急急如律令」の木簡については、早くから多くの考察がある。また、中國の道敎經典の中に見える「急急如律令」についても若干ながら考察されている。本稿はこうした成果を踏まえながら、中國で近年發見された後漢末から魏晉南北朝時代の鎮墓券ないしは買地券に記載されている「急急如律令」の文言と道敎的な冥界諸神との關連を考察しようとするものである。

「急急如律令」の呪語に最初に注意したのは、唐代の考證書としてすぐれている李匡父著す『資暇錄』巻中の次の文であろう。「符祝の類、末句の急急如律令なる者は、人皆以て飲酒の律令の如く、速やかに去つて滯るを得ずと爲すなり。一説に漢朝文書を行下する毎に皆律令の如くせよと云う。律に非ず令に非ざる文書の行下にも、當に亦た律令の如くすべ

しと言ふ。故に符祝の類、末句に律令の如くせよの言有り。並びに之を非とす。案ずるに律令の令の字は、宜しく平聲に讀みて零と爲すべし（音は毛詩の盧重令の令の若く、人の姓の令狐氏の令の若きなり）。律令は是れ雷の邊捷なる鬼なり。學者豈に之を知らざらん。此の鬼善く走り、雷と相疾速す。故に此の鬼の疾走するが如くせよと云うなり<sup>(1)</sup>。つまり、當時、一般的には「急急如律令」の語は漢代の行政文書の「律令」と同様に遲滯なきようにせよとの意味に解されていたのを、李匡父は異を唱えて雷鬼の如く速やかにせよの意味だと主張したのである。ただし、この文を初めて引用したのは、おそらく南宋初の程大昌『演繁露』（葉大慶以下が『攷古編』として引用するのは誤り）であろう。その卷十二「如律令」條に『資暇錄』を引用した後、「按ずるに風俗通漢法九章を論じ、因りて言いて曰く、夫れ吏は治なり。當に先に自ら正しくして、然る後に人を正す。故に文書下すこと律令の如し。言うところは當に憲を承け繩を履み、動に律令を失わざるなり、と（風俗通）の引用は佚文。今の道流符咒家は、凡そ行移するに悉く官府の制度に倣えば、則ち其の符咒の如律令と云う者は、是れ官文書に倣つて之を爲す。必ずしも鑿ちて雷鬼を言わざるなり」と論じて、李匡父の説に反論して、律令＝雷鬼の説を否定している。その後、やはり南宋の葉大慶『考古質疑』卷四が更に程氏の説を補つて、『文選』の袁紹「檄豫州」に「如律令」とあり、また、同じく『文選』の曹公「檄吳部曲」にも「如律令」とあるから李説は謬りだと知られると言ひ、律とは、爲すを得ざる所を禁ずる所以であり（刑法のごときを考えているのであろう）、令とは、當に爲すべきことを令する所以である（命令のごとき指している）、全體として、「律令の如く違うを得ざれ」という意味だとして、程氏の説の通りだと論じている<sup>(3)</sup>。また、南宋の王楙『野客叢書』卷十二でも、李匡父の説を取り上げて、「雷邊捷鬼の説は近世の雜書に出ているが、西漢にはそのような説は聞いたことがなく、漢人が如律令という場合は、律令の如く速く施行せよというのであつて、いわゆる捷鬼なるものを知っているはずがない、この語は巫史に近く不經なること甚だしい」と反駁している<sup>(4)</sup>。

また一方、北宋・趙彥衛『雲麓漫抄』卷七には、北宋・徽宗の宣和年間（一一九一―一二二五）に陝右から出土した永初二年（劉宋・武帝の年號、四二二）の檄に、「永初二年六月丁未朔廿日丙寅、得車騎將軍幕府文書、上郡屬國都尉二千石守丞

建義縣令三水、十月丁未、到府受印綬發夫討畔羌、急急如律令、馬四十四・驢二百頭、日給內侍、梁師成得之以石、未幾梁卒」とあるのを引いて、その章草の書體について議論しているが、最後に「急急如律令」について論及して、これは「漢の公移の常語にして、猶お今の符到奉行と云うがごとし。張天師は漢人、故に承けて之を用い、而して道家遂に祖述するを得たり」と述べているのは、道教と「急急如律令」の呪言との關係を最初に指摘したものであろう。なお、南宋の黃伯思が『東觀餘論』卷上「漢簡辨」で、出土した漢簡の記事と『後漢書』の記述との考證を行っている<sup>(6)</sup>。

その後、中國の學者で「急急如律令」の呪語を問題にしたのは、民國の學者・范石軒「急急如律令考」(『微言月刊』三號、一九四八)<sup>(7)</sup>までなかったのではなからうか。この論文は、「如律令」の語は、詔書より出るものであり、漢代の文告にも用いられていたとして、おおよそは宋代の葉氏の説を襲っているのであるが、賀昌羣『魏晉清談思想初論』が日本の中村不折の『禹域出土墨寶源流考』卷上に紹介されている漢魏晉の間の陶甕に「急急如律令」「急如地下詔書」とあり、これらは所謂の道家の符呪・雷邊の捷鬼であると述べているのを批評して、もし中村氏が得た洛陽長安出土の陶甕の年代に問題がなければ、『資暇錄』のいう「雷邊捷鬼の説」にも根據があることになり、穿鑿だとして斥けるわけにはいかないと論じている<sup>(8)</sup>。

近年中國で出版された道教辭典の類でも、この「急急如律令」の呪語は採用されることが少なく、わずかに胡孚琛主編『中華道教大事典』(中國社會科學出版社、一九九五年)の「如律令」の項に、それには二つの解があるとして、先ず、本來は官府の文書の常套語であり、公事の施行は刑律政令の要求のとおりに速やかに行うべきであるという意味であったのを、巫師や方士が呪語に轉用してその呪語に律令と同様の權威があることを意味したのであり、後漢の「解注瓶」にこの用法があるとして、洛陽出土の瓶に「解注瓶、百解去、如律令」の呪語が書かれ、あるいは「急急」を加えて召された鬼神が律のとおり速やかに執行するよう命令していると説明し、道教はこれを繼承してその句の前あるいは句中に尊神の名を稱して、「太上老君急急如律令」「急急如太上老君律令」「急急如高上神霄玉清眞王律令」のようになったという。他のひ

とつのは、後世、雷部の神名「律令」が、その行くこと雷電のように速やかなのに附會して、「急急如律令」とは、律令のように迅速であれと示している。これは『資暇録』にもとづく解説であるが、この説は宋以降、雷法が興隆して初めて出現したものであるという。しかし、この説は影響が大きく、清・紀昀『閱微草堂筆記』卷五にも「雷部鬼律令行最疾」と見えている。<sup>(9)</sup>

以上には、中國での考察の沿革を紹介したのであるが、一方、わが國では瀧川政次郎「急急如律令」(『法律春秋』第一卷第三號、一九二七年)が、おそらく最初にこの呪語について論じた論文であろう。<sup>(10)</sup>この論文は、もちろん唐の李匡父の説を承知しており、また明示されてはいないが、北宋の『雲麓漫抄』の説をも承知して書かれている(永初二年の檄の引用がそうである)。ここで瀧川氏は「急急如律令」の呪語そのものよりも、法制史家としては當然であるが、「律令」「詔書」の検討に關心を寄せられていて、「如律令」の語は『史記』三王世家に、「如詔書」は「孔廟置守廟百石卒史碑」(前漢・元嘉三年)に見えていると指摘している。しかし、この二つの用例は瀧川氏の訓讀されているような「ゴトクセヨ」ではなくて、「ゴトシ」と讀むべきかと思われる。また、流沙墜簡から引く二例の「如詔書」も同様に「ゴトシ」と讀むべきもののようである。その後引く二例の「毋忽如律令」は、瀧川氏の説くように「急急如律令」と同じ意義であろう。「毋忽」は「ユルガセニスルナカレ」と訓ずるからである。最後の一例の「如律令」は前段の文意が不明なので判断できない。瀧川氏は唐の『資暇録』の説を「道家の呪符」だとしながらも、「荒唐無稽」として斥けているので、これ以上の深い考察にまで及んでいない。

その後、やはり法制史家の仁井田陞氏が漢代の鎮墓券に見える「如律令」について、『貞松堂集遺文』、中村不折書道博物館所藏鎮墓券を材料として考察され、「如律令」「有天帝教如律令」「有天地教如律令」の文言は、「單なる咒文といえないことはないが、そのもつ意味は、「契約の効力は律令所定の通り」といい、「天帝(天地)の教令が嚴として存するゆえに、もしそれに違反すれば天帝(天地)の制定した律令に従って處分される」という旨をあらわしたものといえよう」と

説明されている。つまり、「如律令」の呪言的性格は考察の外に置いて契約もしくは法制として理解されているのである。なお、仁井田氏は買地券（氏の用語では墓田賣買文書）にも「如律令」の文言が見えていることに注意されている。<sup>(11)</sup>

その後、この呪言についての考察が深められずに、奈良平安時代の呪符木簡が各地で出土発見されたので、日本古代史の研究者たちは「急急如律令」の呪言を十把ひとからげに「道教的色彩の濃い」呪符だと断定し、日本古代史の側ではかなりの研究が進んでいるようである（本稿ではこれには論及しない）。その間、道教研究者としては唯一、宮澤正順氏が近年になって道教經典の中に「急急如律令」の呪語のあるものを時代を問わず拾い集められた。<sup>(12)</sup> この研究はそれなりに意味があると思う。とはいっても、呪語とそれを載せた經典の成立時期との關連を考慮する必要があるだろう。また、中國では近年、「急急如律令」の呪語を含む陶罐や地券がかなり出土していて、これらを資料とした古代人の冥界觀念についての考察がなされているが、呪符は單にそのみが獨立して用いられているのではなくて、冥界を支配する神格や死後靈的な鬼神と深く關連していることが多いので、そういう點に本稿では注意して論じたい。

# 一 後漢時代の「急急如天帝律令」——「解注」「生死異路」の背景——

後漢時代の墓室や遺址から出土する資料——朱書陶瓶・陶罐、鉛券、磚券、買地券、木簡などに、「如律令」の文言を含むものがしばしば見られる。多くは冥界の様相を示す資料として、すでに原田、東、小南氏らによって紹介され、<sup>(13)</sup> その様相のかんりの側面は明らかにされている。そこで筆者は三氏の觸れていない側面や三氏の説とは異なる解釋をもっている側面について私見を述べることにしたい。<sup>(14)</sup>

まず、分かりやすい例を挙げよう。一九七二年、河南省靈寶縣張灣第五號東漢墓から出土した朱書陶瓶に書かれた一行八二字を例示してみよう。<sup>(15)</sup>

天帝使者、謹爲楊氏之家鎮安隱（穩）冢墓。謹以鉛人金玉爲死者解適（謫）、生人除罪過（過）、瓶到之後、令母人爲

安、宗君自食地下租、歲二千萬、令後世子々孫々土（仕）宦、位至公侯、富貴、公侯不絕、移丘丞墓□、下當用者。如律令。（天帝使者、謹んで楊氏の家の爲に冢墓を鎮め安穩にす。謹んで鉛人金玉を以て死者の爲に解適（謫）し、生人には罪過を除く。瓶到るの後は、母人をして安を爲し、宗君は自ら地下の租を歲ごと二千萬を食せしめ、後世の子々孫々をして仕宦せしめ、位は公侯に至り、富貴、公侯は絶えず、丘丞の墓□（伯）に移し、用に當たる者に下せ。律令の如くせよ。）

「天帝使者」については、すでに小南氏が明らかにしているように、冥界の最高神である天帝に仕えて、死者の世界の安穩を保障し生者にも幸福と繁榮をもたらす役になっている。天帝使者は別に「天帝神師」と稱されることがある。なお、トルファン・アスタナ三〇三號墓出土の符籙に「天帝」と推測される神像が畫かれている。神像の下には「黃」の字が大書され、さらに下方に書かれている四行三一字の呪言の最初は「天帝神符」とある。「黃」は黃帝の省略であり、黃帝は天帝の意である。<sup>(16)</sup>

問題は、末尾の「律令の如くせよ」であるが、これには主語がないが、天帝は天帝使者を通じて律令を下すのであり、「律令の如くせよ」とは、「天帝の命令の通りにせよ」の意であろう。つまり、「律令」の前に「天帝」の二字が略されていると考えてもよい。というのは、「他は天帝の律令の如くせよ」（光和元年曹仲成買冢券・裏面）<sup>(17)</sup>の用例、あるいは「天帝の教え有り」（後漢時代、年月未詳、劉伯平鎮墓券）<sup>(18)</sup>の用例もあるからである。「天帝」については、『後漢書』方術傳の王喬の傳に、王喬が「天帝獨り我を召すか」といって死んだという話が見えていて、後漢時代には、上帝とともにしばしばその名の見える天神である。なお、後世、神あるいは道士が「天帝使者」を自稱するのは（『搜神記』卷四載文謀、卷一九謝非、何らかの影響かも知れないし、またあるいは、「天使」とも稱するのは「天帝使者」の省略であろう（『搜神記』卷四糜竺）。「死者の爲に解適（謫）」するの「謫」は、罪の意であるが、死者が生前におかした罪を指しているのではなからうか。それを「解」とするというのは、「生人には罪科を除く」とベアになっているように「解」は「除く」の意であらうが、しかし、具體的には疫鬼を驅逐することであろう（『論衡』解除篇）。移とは文書を回し送る意の官制用語。つまり、

天帝使者が下級官吏の丘丞墓□（伯であろう）に、死者についての生前の罪過についての記録を回し送り、さらに下級の現地擔當者に下す、というのであろう。

ところで、天帝使者はなぜ死んだ楊氏の家のために、その冢墓を鎮めるのか。

別の出土資料を見てみよう。陝西西安出土の後漢・熹平元年の陶瓶の記載には次のようにある。<sup>(20)</sup>

熹平元年十二月四日甲申、爲陳叔敬等、立冢墓之根、爲生人除殃、爲死人解適。告北冢公伯、地下二千石、倉林君、武威王。生人上就陽、死人下歸陰。生人上就高臺、死人深自藏。生死各自異路。急如律令。善者陳氏吉昌、惡者五精、自受其殃。急々。（熹平元年十二月四日甲申、陳叔敬等の爲に、冢墓の根を立て、生人の爲に殃を除き、死者の爲に適を解く。北冢公伯、地下二千石、倉林君、武威王に告ぐ。生人は上りて陽に就き、死人は下りて陰に歸す。生人は上りて高臺に就き、死人は深く自ら藏る。生死各々自ら路を異にす。急なること律令の如くせよ。善なる者陳氏は吉昌し、惡なる者は五精（？）にして、自ら其の殃を受く。急々。）

これによると、生人の住む世界は地上の陽であり高臺であるといい、死者は地下の陰の世界に隠れて住んでほしいという。つまり、死者は生者との連累を絶つて別々に生活してほしいというのである。この文にも主語がないが、北冢公伯、地下二千石、倉林君、武威王に告げているのは、當然、天帝使者であらう。これによっても、死者を生者から隔離しようとの意圖が読み取れる。

では、なぜ死者の「解適」をしたり、「生死各々路を異に」しなければならないのか。單に死靈の崇りをもたらないための願ひとは考えられない。死靈の崇りとは、實は疫鬼の崇りではなからうか。そこで後漢時代の靈魂觀の背景に、當時の疫病の大流行があつたことを、關連する資料について考察してみたい。

『傷寒論』を著わした張仲景は後漢時代の醫者として有名であるが、現行の『傷寒論』の序文「傷寒卒病論集」にいう。「余が宗族素より多く、二百餘に向<sup>な</sup>んんとす。建安紀年以來、猶お未だ十稔（年）ならざるに、其の死亡する者、三分



に二有り、傷寒は十に其の七に居る、往昔の淪喪に感じ、横夭の救う莫きを傷み、乃ち勤めて古訓を求め、博く衆方を采り、(中略)傷寒雜病論を爲り合して十六卷」と、『傷寒論』を著わした動機を語っている。すなわち、傷寒の大流行で二百人餘りの一族の三分の二が死亡したという悲惨な状況があつたのである。<sup>(21)</sup>張仲景は南陽の人といわれる。今の河南省南陽あたりであろう。傷寒の症候の範圍は廣いが記載から考えると一種の傳染性疾患のようである。

この後漢末期の建安年間(一九六―二〇)には、疫病の大流行は、よく知られた事例だけでも建安十三年、赤壁の戰の前、曹操の軍内で發生した疫病、建安二十二年、曹植の「說疫氣」にその悲惨な狀態が説かれる疫病の大流行である。<sup>(22)</sup>

『三國志』吳書・周瑜傳に、「其の年(建安十三年)九月、曹公荊州に入る。劉琮衆を擧げて降る。曹公其の水軍を得、船兵歩十萬を數う、將士之を聞いて皆恐る。……(孫)權(周)瑜及び程普等を遣わし劉備と力を并わせ曹公を逆え、赤壁に遇う。時に曹公の軍衆已に疾病有り、初め一たび戰いを交えるや、公の軍敗退し、引いて江北に次す」と記され、曹操の軍内に多くの病人が發生していたことが知られるのであるが、それは疫病であつた。同書・裴注所引「江表傳」にいう。「周瑜の魏軍を破るや、曹公曰く、孤 走るを羞じずと。後書して權に與えて曰く、赤壁の役、疫病有るに値り、孤船を燒いて自ら退く、横いままに周瑜をして虚しく此の名を獲しむ」<sup>(23)</sup>と。

その詳細は省くが、曹操にとっては、疫病という思わぬ大敵によつて敗北を喫した口惜しさが想像できよう。

次に建安二十二年の疫病の大流行については、曹植の「說疫氣」を全文引用しておけば、その悲惨さと規模の大きさを推測するに足りるであらう。<sup>(24)</sup>

建安二十二年、瘴氣流行す。家家に僵尸の痛有り、室室に號泣の哀しみ有り、或いは闔門にして殪し或いは覆族にして喪す。或いは以爲えらく、疫なる者は鬼神の作す所、夫れ此れに罹る者は、悉く被褐茹藿の子、荆室蓬戸の人のみ。夫の殿處鼎食の家、重貂累縻の門には、是くの若き者鮮し。此れ乃ち陰陽位を失し、寒暑時を錯う、是の故に疫を生ず。而して愚民は符を懸けて之を厭す、亦た笑う可きなり。(『太平御覽』卷七百四十三)

しかし、疫病は貴權の家をも避けているのではない。魏の文帝（曹丕）が吳質に與えた書にいう。「昔年の疾疫、親故多く其の災に懼り、徐（干）・陳（琳）・應（瑒）・劉（楨）、一時に俱に逝けり」と。

ところで、鎮墓券の中に「鬼注」（敦煌・佛爺廟出土陶鉢）「精注」（永建三年 鎮墓文）などの文言を含んだものが多いつか出土している。

□□乙亥朔廿二日丙申、執天帝下令、移前雒東鄉東邱里劉伯平、薄命□□□藥不能治。歲月重複、□與□□魅鬼尸注、皆歸墓父（一作丘）。大山君召□□相念、苦勿相思。生屬長安、死屬大山。死生異處、不得相防。須河水清、大山□□

□有天帝教、如律令。（貞松堂集古遺文）一五

判讀したい箇所が多いが、釋文すれば、以下のようであろう。

□□（月）乙亥朔廿二日丙申、天帝の下令を執り、前の雒東鄉東邱里劉伯平を移す、薄命□□（早）□□（醫）藥も治す能わず。歲月重複し、□は□□の魅鬼尸注し、皆墓丘に歸る。大（太）山君は□□を相念うも、苦んごろに相思う勿れ。生は長安に屬し、死は大山に屬す。死生處を異にし、相防（妨）ぐるを得ず。河水の清むを須ち、大山□□□□

天帝の教有り、律令の如くせよ。

「重複」は、劉昭瑞氏が論じているように、『太平經』で説く「承負」の觀念と同じだとすべきであろうが、こゝでは深くは立ち入らない。「魅鬼尸注」は、後漢・劉熙『釋名』卷八「釋疾病」に「注病、一人死して、一人復た得、氣相灌注するなり」と説明されているように、傳染性の疫病であり、尸注については、晉・葛洪の『肘後備急方』卷一「治尸注鬼注方」の記述が参考になろう。<sup>(27)</sup>

尸注・鬼注の病なる者は、葛云う、即ち是れ五屍の中の尸注なり、又諸もろの鬼邪を挾んで害を爲すなり。其の病は變動し、乃ち三十六種より九十九種に至る有り。大略人をして寒熱、淋瀝せしめ、怳怳（はやつしたり）黙黙たりて、其の苦しむ所を的らかに知らず。而も處として惡しまざるは無し。年を累ね月を積んで、漸く頓滯に就く。死して後

復た之を旁人に傳えて、乃ち門を滅ぼすに至る。

尸注に罹った場合の症状を記載して、寒熱や下痢に苦しみ精神状態まで冒され、死んでも傍らの人に傳染し、一族を滅亡させるといふ、恐怖の病氣であった。この注病は晉以後も猖獗してやむことがなかったらしく、隋・巢元方の著わす『諸病源候論』卷二十四は「注病諸候」と題して注病のさまざまな症候を詳しく記載している。おそらく、この記述が注病に關する最も詳細な記載かと思われる。注病を大きく分類して九種を取り上げているが、そのほとんどに「死又注易傍人」（死んでも傍らの人に移る）と注意している。なお、「風注」には空氣傳染するという注意がある。<sup>(28)</sup>その注病の治療藥として葛洪は、桑樹、桃人、杜衡（あおい）、鰾肝、朱砂、雄黃などを擧げているが、葛洪以前の『神農本草經』卷一「藍實」「薺蕪」（せんぎゅう）「石龍芻」（和名不詳、い草の類）の項にも、鬼注に效くと記載されているから、注病は早くから知られていたのであらう。<sup>(29)</sup>

つぎに、「生死各々自ら路を異にす」「死生處を異にし」といふ文言は、鎮墓文の一種の常套語のように考えられているが、實はこれも上述のように注病が「死んでも傍らの人に移る」と生者に思われているのであれば、死者をできるだけ遠くに隔離したい、死者との關係を斷絶したいというのが残された遺族の切實な願いではなからうか。そういう願いが「生死各々自ら路を異にす」「死生處を異にし」の文言にこめられていると考える。小南一郎氏が解注瓶の銘文（後出）について、「釋名」の「注」字の解を引用して、注とは流行病であつて、悪い氣が死者から生者へと注ぎ込まれることと解釋されて、「生者と死者との間に隔絶した距離がある」と強調するのも、死が傳染するのではないかと恐れていたことであつたと説明されているが、その通りである。<sup>(30)</sup>そして死者の行くべきところは陰であり東嶽泰山であり、生者は陽であり西方長安に歸屬するとされる。（「嘉平四年十二月胥文喜鎮墓文」をも參照<sup>(31)</sup>）こういう生者と死者の歸屬は「相妨ぐるを得ず」であり、實際には生者＝遺族の願いを妨げてくれるな、という願望であらう。「死生異簿」（死生簿を異にす）という表現も見られる（「永壽二年二月成桃椎鎮墓文」）。<sup>(32)</sup>これは冥界の支配者である天帝あるいは天帝使者が、死者と生者の壽命を記載した簿

籍をもっているのである。「黃帝生五嶽、主死人錄」（黃帝五嶽を生じ、死人の錄を主る）という一節が朱書陶罐の銘文にあるが、この黃帝は天帝であり、東嶽泰山をも含んだ五嶽の神が死者の錄籍を管理しているというのである。<sup>(33)</sup>

最後に、江蘇省高郵縣邵家溝漢墓出土の木簡に、後漢の順帝・陽嘉二年（一三三）の記年のある呪言が書かれていて、その末尾に「如律令」の文言があるのを例舉しよう。

乙巳日、死者鬼名爲天光、天帝神師已知汝名、疾去三千里、汝不即去、南山給□令來食汝。急如律令。（乙巳の日、死者の鬼名は天光爲り、天帝神師は已に汝の名を知る、疾やかに三千里を去れ、汝即ちに去らざれば、南山は□を給して汝を食らわしめん。急ぐこと律令の如くせよ）

鬼とは葬られた死者であり、その名が天光であつて、天帝神師（天帝使者）がその鬼の「名」をすでに知つたぞとは、どういう意味か。在世中に名を呼ぶのを忌み憚るのは古くからの風習であるが、それは名が生命の一部あるいは生命そのものと考えられていて、名を知られることは、「名を通して魔法使いが危害を加えるかも知れないという恐怖」があるからである。<sup>(34)</sup> この木簡の文言では死者の名についてその名が知られたというのであるが、これは死者を生者と同様に見なしているだけのことであり、さらには死者の簿籍の中にその名を発見したという、より具體性のあることかも知れないが、いずれにせよ死者にとっては名が「天帝使者」に把握されたという恐怖感を生じさせるものであつたろう。『抱朴子』登涉篇に、「百鬼錄を論じ、天下の鬼の名字及び白澤圖・九鼎記を知れば、則ち衆鬼自から却く」とあるのも、同様に理解でき、また後の道教經典、例えば『女青鬼律』などにも似た例が出てくる。なお、木簡の随伴出土物として封泥があり、それには陽文篆書で「天帝使者」と刻されている。

ところで年代は不詳だが、洛陽西郊の後漢時代遺跡から出土した「解注瓶」と朱で記された陶罐がある。三種の呪符に續いて、「解注瓶、百解去、如律令」とある。<sup>(35)</sup>これが發掘されたのは一九五四年春のことだが、それ以後に同様の出土例がないので、比較しようがないのであるが、この銘文を検討してみよう。

「解注」の「注」とは、以上に紹介してきたさまざまな疫病のことであろう。そして、「解」とは、単に「とく」「のぞく」の意にとどまらない。王充が『論衡』卷二十五解除篇で「解逐の法は、古の逐疫の禮なり」というように、一種の逐疫の祭祀儀禮であろう。<sup>(36)</sup> その詳細は、後漢・蔡邕の著『獨斷』卷上「疫神」に見えている方相氏が戈楯で疫鬼を毆打する、今の節分の「追儺」の行事に似た儀禮が参考になる。<sup>(37)</sup>

以上には後漢末の鎮墓文を検討してきたのであるが、その後、三國時代、西晉、東晉時期の出土物はやや少ないのであるが、南京・幕府山吳墓から出土した三國・吳の五鳳元年（二五四）の紀年のある買地券（磚）では「如天帝律令」で結ばれており、<sup>(38)</sup> 晉・咸康四年（三三八）の紀年のある買地券（石）でも「如天帝律令」で結ばれているから、依然として冥界の最高神格は天帝と觀念されていたのであろう。その他の出土例では、單に「如律令」とあるだけである。ただし一つだけ異なっているのが、西晉・太康三年（二八二）の紀年のある鎮墓文（甕）であって、末尾が「急如地下詔書律令」で結ばれている例である。<sup>(40)</sup> しかし、立墓の年月日に續いて「天帝使者謹爲新氏之家鎮厭」で始まっているから、これも同様に天帝を最高神格と考えていた例と見なしたい。

本節では、おおむね小南一郎氏や劉昭瑞氏の「天帝」「解注」の理解に啓發されて、その上に、これらが當時の疫病の大流行を背景にしているという面で、私見をいささか加えた。

## 二 南朝における冥界諸神の變化——道教的神格の出現——

かなり時代が下るが、南齊・永明三年（四八五）十一月の紀年のある買地券（出土地は湖北省武昌）に、「太上老君」「女青」という神格名が出てくる。これらはまさしく道教的神格である。長文ではあるが全文を例示しよう。<sup>(41)</sup>

齊永明三年太歲乙丑十一月甲子朔十二日乙亥、新出老鬼太上老君符勅、天一地二、孟仲四季、黃神后土、土皇土祖、土營土府、土文土武、墓上下左右中央墓主、丘丞墓伯、冢中二千石、左右墓侯、五墓將軍、營土將軍、土中督郵、安

都丞、武夷王、蒿里父老、都集伯俛、營城亭俛、部墓門亭長、功曹傳送、大吉小吉、勝先神后、太一徵明、天魁天剛、天魁、從魁太衝、隨斗十二神等、南陽郡涅陽縣都鄉上支里宋武陵王前軍參軍事□□□□參軍事劉覲、年廿廿五、以齊永明二年□□四月十五日、□命□、□歸三天、身歸三泉、長安蒿里、父元山、宋衡陽王安西府主簿天門太守、宋南譙王車騎參軍事・尚書都官郎、祖肅將軍參軍事・給事中、舊墓乃在荊州照心里、中府君今更新其丘、宅兆在此江夏郡汝南縣孟城北中。府君敬奉太上老君、道行正直、不問龜蔡。封域之內、東極甲乙、南極丙丁、西極庚辛、北極壬癸、上極黃泉。以此土神、買地價錢八萬九千九百九十九文、畢了。日月爲證、星宿爲明。即日蔡送、丘墓之神、地下□長、不得莫胡誌記。墳墓千□、□歲不得隨注生人、毋敢大意、明然奉行、一如泰清玄元上三天無極大神・太上老君陛下

(地) 下女青詔書律令。

この買地券は墓券の文言の形式として注意すべき点があるが、同時に冥界を司る諸神に變化が現れていることを示す資料である。内容から考えると、道教の神格へ變化したことが示され、道教經典の成立時期をも推測できる資料でもある。そういう諸點から、この買地券を考察してみたい。

先ず、「新出老鬼太上老君」の符としてこの買地券の文書が書かれていること、次に「三天」の用語が登場していること、最後に「女青詔書律令」の文言があつて、女青という太上老君の地下に派遣された鬼吏らしき神格の名が登場すること、この三點が注意をひく。

この買地券と同様の形式で文言もほとんど同じ地券が廣東省仁化縣(今、韶關市)の墓葬から出土して、劉昭瑞氏によつて紹介されている。<sup>(42)</sup> 宋・元嘉二十一年(四四四)九月十四日の日付をもつ地券である。これもかなりの長文なので、今は全文の引用を避けて、齊永明三年買地券との共通點を示す箇所を挙げておく。

まず、冒頭の立墓した「元嘉廿一年九月十四日」の後には、「新出太上老君符勅」であり、「老鬼」二字はない。歿した人の姓のあるべき箇所が缺けていて不詳であるが、「元嘉廿年十一月廿六日、和半醉命終、祖(?) 歸三天、身歸三泉」と

あり、「和」が故人の名であろう。それに續いて齊永明三年買地券では故人の官名が来るが、これにはない。永明三年買地券は改墓して新たに墓地を購入したのであるが、これもおそらく同様であろうが、買主あるいは立墓した人の名が示されていない。しかし、「冢在此坑中、自□□、遵奉太上諸君文（丈）人道法、不敢選時邨（擇）日、不禁地下禁忌、道行正義、不□□葬」とあって、ほぼ永明三年買地券に似ている。「太上諸君」は「太上老君」の誤寫であろう。「文（丈）人道法」の文意は不明。末尾の文は興味深い文言が示されているので、文意不明の箇所も多いが参考のために全文を引用しておく。

至三會吉日、當歸丘丞諸神、言功舉遷、爲加祿祿（秩）、如天曹科比。若有禁呵、不承「天」法、志訝冢宅、不安亡人、依玄都鬼律治罪、各愼天憲、明神奉行。急急如泰清玄元上三天無極太道・太上老君北（陞）下女青詔書律令。

\*（「」）は原文のまま。前者は改字であろうし、後者は補った字であろう。

ここには、「三會吉日」という天師道の道民の集會日、「玄都鬼律」という天師道の戒律經典の名が見えることが注意される。

さて、ここで以上の二例の買地券によって考察したいのは、第一に「太上老君」という神格について、第二に「女青」という神格とその「詔書」について、第三に「泰清玄元上三天無極太道」という神格、第四に「玄都鬼律」という戒律かと思われる名稱についての四點である。他にも「三會」などいろいろの問題があらうがここでは一切省略する。

第一の「太上老君」が老子の尊稱であることには異議がないと思われるが、では道教文獻でいつから使用されるようになったのか。敦煌出土の『老子想爾注』に「太上老君」の語が見えていることは周知の通りである。ところが、この文獻の成書時期を後漢末、二世紀後半とするのか、あるいは東晉の四世紀以降、もしくは劉宋中頃から後半期（五世紀半ばから末ごろ）とするのか、によっておおきく異なっている。<sup>(13)</sup>従って『老子想爾注』の「太上老君」を根據に論じるわけにはいかない。逆に、本買地券を根據として太上老君の語の登場、従って新しい神格の登場を考察すべきであらう。つまり、後漢末から兩晉時代までの鎮墓券・買地券によると、「天帝」が地下の最高神であったが、その地位を「太上老君」が取

って代わったことが、この二つの買地券から伺うことができる。出土地域はいずれも劉宋、南齊の支配した土地である。小林正美氏によると、道教經典で「太上老君」の呼稱が用いられるのは、北朝では北魏の寇謙之の新天師道に始まり「魏書」釋老志に見える嵩岳における太上老君の降臨、南朝では東晉末期の天師道の『太上正一呪鬼經』に始まるという（「臣重啓太上大道・太上老君・太上丈人・天師・嗣師・系師等三師云々」）。また同氏は、『三天內解經』で太上老君を特別視して「新出老君」「新出太上」と稱している點に注意していて、南朝側で新出老君が尊崇されていた例證として、この南齊永明三年買地券にある「新出老鬼太上老君符勅」の語を擧げている。<sup>(44)</sup>この買地券に加えて、前朝の劉宋元嘉廿一年の買地券にも「新出太上老君符勅」の語があるから、劉宋時期には地下の最高神格としての「太上老君」が、南方ではかなり普遍的であったとい得るであろう。そして、道教經典で東晉末期ごろから太上老君が登場しているとすれば、地券や鎮墓文でも東晉時期から使用されているかも知れないが、いまのところ出土例はない。

太上老君の名は唐代になると、鎮墓券や買地券ではほとんど見られなくなるが（今日までの出土例のかぎり）、治療用の呪に登場する。醫書である孫思邈『千金翼方』に「禁經」という呪術治療方を集めた一篇がある。呪術や呪言によつて治療する方法を集めた一篇であるが、その中に、「急急如太上老君律令」あるいは「急急如太上老君魁剛律令」で終わるものがある。これらについては一應すでに論じたことがあるので省略する。<sup>(45)</sup>

第二の「女青」という神格の登場であるが、鎮墓文や買地券では本來は「天帝使者」とあるべき位置に、この「女青」という新しい神格が占めるようになったのである。しかも記述のしかたは、「太上老君地下女青詔書」のように太上老君に従属する地下の神格となっている。現存の『道藏』洞神部戒律類に『女青鬼律』六卷が収められている。その冒頭の前書きに「太上天道は之を見るに忍びず、（天皇）二年七月七日、日中時、此の鬼律八卷を下す。天下の鬼神の姓名、吉凶の術を紀し、以て天師張道陵に勅し、鬼神に勅して妄りに東西南北を轉ずるを得ざらしむ」（卷一・a、b）とある。この經典はもと八卷あったことが知られ、かつ鬼神のための戒律であつたらしい。現行六卷には、天地山海の鬼神の姓名が



記され、また天師が道民に守るべき戒律を指示し、鬼の名を念じて鬼を退ける法を説いている。この經典の成書時期については、小林正美氏は、東晉の中頃（三六〇頃）から末までの間、より詳しくは隆安四年（四〇〇）からさほど遡らない時期に作成されたと見ている。<sup>(46)</sup> 中國では湯用彤が「康復札記」で、『老君音誦戒經』などとともに恐らくは寇謙之の著作であろう、と理解している。<sup>(47)</sup> しかし、買地券の出土地から考えると、この戒律は北朝での制作ではなくて南朝のものと考えるのが妥當であろう。また、東晉初期の經典と推測されている『太上洞淵神呪經』卷七にも「一一如女青詔書口勅律令」の呪言が見える。

なお、「女青」の文言をもつ買地券は、他にも劉宋・元嘉九年（四三二）の紀年をもつ江蘇・徐州出土の甄の末尾に「如女青律令（律令二字は推定）」があり、<sup>(48)</sup> また、同じく劉宋・元嘉十九年（四四三）の紀年をもつ廣東始興出土の買地券（石）には、「地下女青□……」と刻されている。<sup>(49)</sup> 劉宋以後、「女青」の文言は南朝梁の天監四年紀年及び普通元年紀年（ともに湖南資興出土）の鎮墓券（陶）にも見えていて、かなり普遍化していることが知られ、湖南湘陽出土の隋大業六年紀年買地券（陶）にまで及んでいる。しかし、今までの出土物からは東晉時期のものに「女青」の文言は見られないし、また唐代の買地券、鎮墓券の出土が少ないせいか、管見には入らない。わずかに四川・彭山縣で出土した五代・蜀の廣政十八年の紀年のある買地券（石）の末尾に「五帝使者女青召書契券急如律令」と記されているのに氣づいた程度である。

ところで、女青とはどういう素性の神格なのかについては、ほとんど詳らかにしえない。顏之推『冤魂志』に「桃英の魂魄も亦、收えられて女青亭なる者に在り。是れ第三地獄の名にして、黃泉の下に在り、専ら女鬼を治す」とあるのによれば、女鬼を管理する地下冥界の官吏なのかも知れない。今後專論として考察すべきであろう。<sup>(51)</sup>

第三の問題は、「泰清玄元上三天無極太道」という神格であるが、この神格は『三天内解經』に見える「太清玄元無上三天無極太道」（卷上・二a）と若干の文字の相異はあるものの同一の神格と比定してよい。この文言は「太清玄元無上天」を居所としている「無極太道」という神格と讀むべきであろうか。<sup>(52)</sup>

第四の問題は、「依玄都鬼律治罪」（玄都鬼律に依り罪を治す）の「玄都鬼律」である。この「依玄都鬼律治罪」の文言は、他にも前掲の梁天監四年紀年及び普通元年紀年の鎮墓文にも見えており、その場合かならず末尾の「女青詔書律令」とペアになっているのが特徴である。ということは「玄都鬼律」と「女青詔書律令」とは別物であることを推測させる。たしかに『女青鬼律』には、「天師曰く、……神靈女青玄都鬼律令を書し、汝曹をして皆悉く知聞せしむ」（卷三・一a）とあって、両者が一體のもののように受け取れるが、この文言は「女青鬼律と玄都鬼律とを書し」と讀むべきであろう。<sup>(53)</sup>

さて、現行『道藏』洞眞部戒律部に『玄都律文』一卷が收められている。この經典の成立と制作者について陳國符は、「北朝で行われたものであつて、寇謙之がすでに後魏にあつて道教を清整し、三張の舊科については、已に多く更改している」<sup>(54)</sup>と論じているが、これを批判して、原本『玄都律』は二十五卷本であり、曹魏以後に書かれ、その後いくらか晩出の内容が纂入したり北朝に流入したとしても、玄都律はたとい北朝にあつても寇謙之清整以後の新道教の系統には屬さない、『玄都律』佚文の主體は曹魏から寇謙之以前あるいは非寇謙之系統の北方天師道の制度を反映している、という研究が出ている。<sup>(55)</sup>ただし、今日までの出土資料から考察する限りでは、出土範圍が江南に止まっているので、南朝の天師道で行われた戒律であろう。小林正美氏が、『玄都律文』の成立年代を「劉宋末期から梁初に至る時期」<sup>(56)</sup>と推定しているのが、ほぼ近いが、買地券などには劉宋・元嘉二十一年の紀年のあるものがあるから、劉宋初にはこの戒律經典は成立していたと考えられる。

以上の劉宋・南齊・梁時期の鎮墓文、買地券の考察によつて、後漢時代とは異なつた冥界の神格が登場してきたこと、それらが皆天師道經典に見えるものであることが分かる。ということは、六朝時代の古小説に現れる以上に、天師道が江南の廣い範圍にわたつて民衆の間に深く信仰されていたことを具體的に物語っているのである。本來なら、その内容について詳しく検討し紹介すべきであるが、紙數も盡きているので、残念ながら例擧した文面で推測していただくしかない。ただし、この時期の出土資料はいまだ多いとは言えないので、今後の出土状況次第では私の推測も訂正されるであろう。

\* \* \*

本稿では、これまで道教研究者の目が届いていない鎮墓券、買地券などを材料にして冥界の道教的諸神の様相やその變化を論じてきたが、細かな點、例えば「天帝使者」銅印や「黃神越章」の符印の問題にまでは論じ及んでいない。その他にも残された大きな課題がある。後漢時代の鎮墓文に見える東方青帝など「五方土神」の成立と繼承（アスタナ三三三號墓「五土解」）についても考察すべきであった。この「五方土神」の信仰は現在、澎湖諸島や金門島では生きて傳承されている。これら残された問題は改めて考察したい。

## 註

(1) 『資暇錄』卷中「符祝之類、末句急急如律令者、人皆以爲如飲酒之律令、速去不得滯也。一說漢朝每行下文書、皆云如律令。言非律非令之文書行下、當亦如律令。故符祝之類、末句有如律令。並非之也。案律令之令字、宜平聲讀爲零（音若毛詩盧重令之令、若人姓令狐氏之令）。律令是雷邊捷鬼。學者豈不知之。此鬼善走、與雷相疾速。故云如此鬼之疾走也」。

(2) 『演繁露』卷十二「如律令」條「按風俗通論漢法九章、因言曰、夫吏者治也。當先自正、然後正人。故文書下如律令。言當承憲履繩、動不失律令也。今道流符咒家、凡行移悉倣官府制度、則其符咒之云如律令者、是倣官文書爲之。不必贅言雷鬼也」。

(3) 葉大慶『考古質疑』卷四「大慶按、文選袁紹檄豫州終曰如律令、曹公檄吳部曲終亦曰如律令、是知李說之謬。蓋律

者、所以禁其所不得爲、令者、所以令其當爲、如律令者、謂如律令不得違也。道家符呪、正是效官府文書爲之、誠如程氏說」。

(4) 『野客叢書』卷十二「僕謂雷邊捷鬼之說、出於近世雜書、西漢未之聞也。漢人謂如律令者、戒其如律令之施行速耳。豈知所謂捷鬼邪。此語近於巫史、不經之甚」。

(5) 『雲麓漫鈔』卷七「急急如律令、漢之公移常語、由今云符到奉行。張天師漢人、故承用之、而道家遂得祖述」。

(6) 『雲麓漫鈔』が「宣和中」のこととしているのは傳聞の誤りで、それは黃伯思の死後のことになると、湯淺幸孫「地券徵存考釋」（『中國思想史研究』第四號、一九八一年）は指摘している。

(7) 『微言月刊』第三號、成都、一九四八年。

(8) 賀昌羣『魏晉清談思想初論』（北京・商務印書館、一九

九九年)。

(9) 『閨微草堂筆記』卷五「瀟陽消夏錄五」。

(10) 『法律春秋』第一卷第三號、一九二七年。後、同氏「律令の研究」所收、刀江書院、一九三二年。

(11) 『東方學報 東京』第八冊、昭和十三年。その後、同氏「中國法制史研究 土地法・取引法」所收、東大出版會、一九八〇年補訂版、四四九～四五二頁。

(12) 宮澤正順「急急如律令」について——中日儀禮の交渉——」(『儀禮文化』第二〇號、一九九四年)、山里純一「急急如律令」考」(『琉球大學法文學部紀要・日本東洋文化論集』第五號、一九九九年)。

(13) 原田正己「民俗資料としての墓券——上代中國人の死靈觀の一面」(『フィロソフィア』第五號、一九六三年)、原田正己「墓券文に見られる冥界の神々とその祭祀」(『東方宗教』第二九號、一九六七年)、アンナ・ザイデル「漢代の鎮墓券に見える民間信仰」Anna Seidel "Traces of Han Religion——In funeral Texts Found In Tombs——" (『秋月觀映編 道教と宗教文化』平河出版社、一九八七年)、東賢司「後漢時代の鎮墓陶書に關する一考察」(『二松』第八集、一九九四年)、小南一郎「漢代の祖靈觀念」(『東方學報 京都』第六六冊、一九九四年)など。なお、關連する研究として、畠谷至「黃泉の國の土地賣買——漢魏六朝買地券考——」(『大阪大學教養部研究集録』第三六輯、一九八七年)が參考になる。

(14) 以下に掲出する資料は、主に池田溫「中國歷代墓券略

考」(『東洋文化研究所紀要』第八六冊、一九八一年)、劉昭瑞「漢魏石刻文字繫年」(香港敦煌吐魯番研究中心研究叢刊、新文豐出版公司、二〇〇一年)、羅振玉「貞松堂集古遺文」「貞松老人遺稿甲・乙集」「地券徵存」(いずれも『羅雪堂先生全集初編・續編・五編』、臺灣・文華出版社、一九六八年、所收)を利用したほか、『文物』『考古』『考古學報』などに發表された出土報告、中村不折「禹域出土墨寶書法源流考」上卷(西東書房、一九二七年)、中村不折「三代秦漢の遺品に識せる文字」(岩波書店、一九三四年)、『書道博物館圖録』(書道博物館、二〇〇〇年)などをも參照した。

(15) 『文物』一九七五年第一期「靈寶張灣漢墓」。

(16) 『文物』一九六〇年第六期「新疆吐魯番阿斯塔那北區墓葬發掘簡報」、『吐魯番出土文書』第二冊、阿斯塔那三〇三號文書(文物出版社、一九八一年)。

(17) 書道博物館所藏、前掲「三代秦漢の遺品に識せる文字」の釋文による。

(18) 前掲羅振玉「貞松堂集古遺文」(『羅雪堂先生全集初編』)。大淵忍爾「初期の道教」前編・第二章「中國における民族的宗教の成立」(創文社、一九九一年)九四頁に「漢書」

李尋傳に成帝の時、齊人甘忠可が天官歷包元太平經を作つて「漢家は天地の大終に遭う。當に更めて命を天に受くべし。天帝、真人赤精子をして我に教えしむ」と言つたのを引いて、「天帝は五天帝でなくて一般的に用いられる場合は上帝であらうが、使者を下界に遣して教えるとする」と

解説され、また、『後漢書』獨行傳の戴就傳に、戴就が拷問を受けて、「就、考死の日、當に之を天に白し、羣鬼と汝を亭中に殺さん。如し生の全きに蒙わば、當に手刃もて相裂かん」と言つたとあるのを引用して、「天帝は人の訴えを聽いて配下の羣鬼を指し向けるわけである」と説明されている。

- (20) 書道博物館所藏、釋文は『禹域出土墨寶書法源流考』上卷。

- (21) 「余宗族素多、向餘二百、建安紀念以來、猶未十稔、其死亡者、三分有二、傷寒十居其七、感往昔之淪喪、傷橫夭之莫救、乃勤求古訓、博采衆方、(中略)爲傷寒雜病論合十六卷。」

- (22) 後漢末・建安年間の疫病流行については、林富士「東漢晚期的疾疫與宗教」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六六本・第三分、一九九五年)に詳しい考察がある。また、少々古いが、劉伯驥「中國醫學史」上下冊(華岡出版社、一九七四年)第四章第二節「疫癘與雜病之流行」も參考。

- (23) 『三國志』吳書・周瑜傳「其年九月、曹公入荊州。劉琮舉衆降。曹公得其水軍、船兵步數十萬、將士聞之皆恐。……權遣瑜及程普等劉與備并力逆曹公、遇於赤壁。時曹公軍衆已有疾病、初一交戰、公軍敗退、引次江北。」  
同書・裴注所引「江表傳」「瑜破魏軍也、曹公曰、孤不差走。後書與權曰、赤壁之役、值有疫病、孤燒船自退、橫使周瑜虛獲此名。」

- (24) 「建安二十二年、瘴氣流行。家家有僵尸之痛、室室有號

泣之哀、或闔門而殯、或覆族而喪。或以爲疫者鬼神所作、夫罹此者、悉被褐茹藿之子、荆室蓬戶之人耳。夫殿處鼎食之家、重紹累縻之門、若是者鮮焉。此乃陰陽失位、寒暑錯時、是故生疫。而愚民懸符厭之、亦可笑也。」(『太平御覽』卷七百四十三)「魏文帝與吳質書曰、昔年疾疫、親故多罹其災、徐陳應劉一時俱逝」(『太平御覽』卷七百四十三)。

- (25) 劉昭瑞「《太平經》與考古發現的鎮墓文」(『世界宗教研究』一九九二年第四期)。

- (26) 「釋名」卷八釋疾病「注病、一人死、一人復得、氣相灌注也。」

- (27) 「肘後備急方」卷一治尸注鬼注方「尸注・鬼注病者、葛云、卽是五屍之中尸注、又挾諸鬼邪爲害也。其病變動、乃有三十六種、至九十九種。大略使人寒熱淋瀝、怳怳默默、不的知其所苦。而無處不惡。累年積月、漸就頓滯。死後復傳之旁人、乃至滅門。」

- (28) 余雲岫「古代疾病名候疏義」(人民衛生出版社、一九五三年)「釋名病疏」注病的項は、注病を結核だとしている。しかし、結核性の場合も含まれてはいるだろうが、「諸病原候論」の記載から推測すると、大部分は疫癘などのような傳染性の病氣のようである。

- (29) 「神農本草經」は孫星衍輯本による。また、和名の同定は「新註校訂國譯本草綱目」(春陽堂書店、一九七八年)による。

- (30) 前注(13)の小南一郎論文。なお、都築晶子「六朝時代における個人と「家」——六朝道教經典を通して——」

〔名古屋大學東洋史研究報告〕一四、一九八九年〕が早くより注病について論じているのも参照。

- (31) 『考古學報』一九五六年第二期「一九五四年春洛陽西郊發掘報告」。

- (32) 書道博物館所藏、釋文は『禹域出土墨寶書法源流考』上巻による。

- (33) 陳直「漢張叔敬朱書陶瓶與張角黃巾教的關係」(陳直『文史考古論叢』天津古籍出版社、一九八八年)。

- (34) 名を稱するのを避ける風習については、趙翼『陔餘叢攷』卷三十一「避諱條を参照、またその社會的意味については、フレイザー『金枝篇』第二章「タブー」とされる言葉」(岩波文庫第二冊)を参照。

- (35) 郭寶鈞等「一九五四年春洛陽西郊發掘報告」(『考古學報』一九五六年第二期)。

- (36) 『論衡』卷二十五「解除篇」「解逐之法、緣古逐疫之禮也。昔顓頊氏有子三人、生而皆亡、(中略)主疫病人。故歲終事畢、驅逐疫鬼、因以送陳迎新、內吉也。世相倣效、故有解除。夫逐疫之法、亦禮之失也」。

- (37) 『獨斷』卷上「疫神」「於是命方相氏、黃金四目、蒙熊皮、玄衣朱裳、執戈揚楯、常以歲竟十二月、從百隸及童兒而時儼、以索宮中、毆疫鬼也。』後漢書』禮儀志中「大儼」もほぼ同じ記述であるが、後半で中黃門らが、十二神に命じて惡鬼に向かつて、雄伯は魅を食うぞ、急いで去らなければ後の者の糧にするぞ、などと脅迫する。この點は、前述の江蘇省高郵縣邵家溝漢墓出土木簡の文言と同形式で

ある。

- (38) 「南京郊縣四座吳墓發掘簡報」(『文物資料叢刊』第八輯、一九八三年)。

- (39) 前掲羅振玉「地券徵存」(『羅雪堂先生全集五編』第三冊)。

- (40) 『禹域出土墨寶書法源流考』上巻。

- (41) 湖北省博物館「武漢地區四座南朝紀年墓」(『考古』一九六五年第四期)。

- (42) 劉昭瑞「孀女地券與早期道教的南傳」(『華學』第二輯、一九八五年)。

- (43) 饒宗頤「老子想爾注校證」(上海古籍出版社、一九九一年)附「老子想爾注續論」九に四點擧げて結論して「想爾注は係師張魯の手に成り、託せられて張陵に始まる」と言う。我が國では大淵忍爾氏が「係師張魯をその作者と擬定して差支えない」(『初期の道教』前篇第三章「老子想爾注の成立」創文社、一九九一年。初出は『岡山史學』第二九號、一九六七年)と主張しているが、一方、麥谷邦夫氏は、「道氣」論などの成立を根據に想爾注の成書時期は東晉以降、さらに本文獻と密接に關連する經典を背景に考へるならば、「寇謙之の新天師道教團がこれらの經典の作成奉持者として最も相應しい」(『老子想爾注』について「東方學報」京都第五七冊、一九八五年)と主張する。その後、小林正美氏は麥谷氏の「新天師道制作説を批判して」「想爾注」は劉宋初めの「三天內解經」以後、劉宋末頃の「大道家令戒」や「太霄琅書」以前には、述作されており、大略、

劉宋中頃から後半期にかけての時期の作」とする（『六朝道教史研究』第二篇 第三章『老子想爾注』、創文社、一九九〇年、初出は前掲『道教と宗教文化』所載）。そのほかに福井康順氏の北魏末（五三四）以後の成立とする説もある。

- (44) 小林正美前掲書、第二篇 第四章「大道家令戒」（初出は『東洋の思想と宗教』第二號、一九八五年）。

- (45) 拙稿「唐代の呪術治療について——『千金翼方』『禁經』を中心として」（『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か』東方書店、二〇〇一年）。

- (46) 小林正美前掲書、第二篇 補論一「『洞淵神呪經』と『女青鬼律』と『正一呪鬼經』の成書年代」。

- (47) 湯用彤「康復札記四則」（『湯用彤學術論文集』中華書局、一九八三）。なお、任繼愈主編『道藏提要』（中國社會科學出版社、一九九一年）の「女青鬼律」項の解説も湯用彤に従っている。

- (48) 「元嘉九年十一月王佛女地券」（貞松老人遺稿甲四）、前掲『羅雪堂先生全集續編』第三冊「石交錄」卷二。なお、劉宋・元徽元年（四七三）癸丑十一月の紀年のある「高鎮買墳地券」（『陶齋藏石記』卷五）について、端方は後人の偽造と推斷し、これを受けて酒井忠夫氏は、「女青の獄界思想は劉宋頃には恐らく行はれていなかったと考へられるから、この點からも後世の偽造のことが判ぜられる。」（『太山信仰の研究』一〇八頁、『史潮』第七年第二號、

一九三七年）と論じている。しかし、筆者は本文で近年の出土例を挙げて推論しているように、元嘉九年、同一九年の紀年をもつ買地券（甄）が出土していて、これらにも「女青」の文言が見えていることから、劉宋のころには女青の「獄界思想」は出現していたと考える。なお、この買地券の眞偽については私見を差し控えたい。

- (49) 「廣東始興發現南朝買地券」（『考古』一九八九年第六期）。

- (50) 「湖南資興晉南朝墓」（『考古學報』一九八四年第三期）。

- (51) 「桃英魂魄、亦收在女青亭者、是第三地獄名、在黃泉下、專治女鬼」（顏之推『冤魂志』）。なお、『冤魂志』については、小南一郎「顏之推『冤魂志』をめぐって——六朝志怪小説の性格——」（『東方學』第六五輯、一九八三年）参照。

- (52) 小林正美前掲書、「補論一「『洞淵神呪經』と『女青鬼律』と『正一呪鬼經』の成書年代」。

- (53) 小林正美前掲書、「補論一「『洞淵神呪經』と『女青鬼律』と『正一呪鬼經』の成書年代」。

- (54) 陳國符『道藏源流考』下冊（中華書局、一九六二年）三一〇頁。

- (55) 姜伯勤「《女都律》年代及所見道官制度」（『魏晉南北朝隋唐史資料』第一輯、一九九一年）。

- (56) 小林正美前掲書、第二篇 序章「東晉・劉宋期の天師道」。

noted in the first point above, had great influence on the culture of publication in the era through their serial publishing of calligraphic albums, and they participated in numerous important cultural activities. In short, by virtue of such activities, they accumulated what may be called “cultural capital,” and as a result the equation of the Wen clan being literati was implanted not only in the consciousness of the Wen themselves but in the minds of those outside the clan as well. Their position as a literati family was thus established and maintained. As regards the society of Jiangnan after the mid-Ming period, previous studies have focused almost exclusively on passing the examinations in terms of the formation of the clan, but these sorts of cultural activities, such as the publishing of calligraphic albums, can be understood as functioning sufficiently in a similar role.

**THE DAOIST DEIFICATION OF THE AFTERLIFE:  
A CONSIDERATION OF THE PHRASE “IN  
ACCORDANCE WITH THE STATUES  
AND ORDINANCES”**

SAKADE Yoshinobu

The excavation from ancient sites of wooden tablets on which spells 呪言 have been written, particularly those including the phrase “promptly in conformity with the statutes and ordinances” 急急如律令 have garnered the attention of scholars of ancient Japan. This spell, which originated in China, came to Japan in early times. The first to take note of the spell was Li Kuangyi 李匡父 of the Tang. He understood it to mean “to be as fast as the thunderbolt demon,” but Cheng Dachang 程大昌 in the Southern Song argued instead that it meant “to act in accordance with the statutes and ordinance laid down by the state.” The two theories have been maintained to the present. As it has been legal historians in Japan who have taken note of this spell, they have solely problematized the legalistic phrases “in accordance with the statutes and ordinances” 如律令 or “in accordance with edicts” 如詔書, and have not given sufficient consideration of its significance as a spell.

The phrases “envoy of the Celestial Thearch” 天帝使者 and “[promptly] in accordance with the statutes and ordinances” that recount aspects of the afterlife are found on bills for land contracts 買地券 and tickets from tombs 鎮墓券 of the Later-Han. The envoy of the Celestial Thearch 天帝 was an attendant of the



highest-ranking deity of the afterlife, a celestial emperor. The relatives of the deceased would seek to have the envoy of the Celestial Thearch drive off the demon who was responsible for epidemics and who clung to the deceased and also to implore it not to attack the living. In such cases the phrase “the living and the dead shall each travel a different road” was emphasized. However, considering the reality of widespread epidemics 注病 of the Jian-an era of the Later-Han, the fear of epidemics was surely extreme, and the phrasing “*jiezhu*” 解注 was often employed, indicating that people sought thereby to drive off the epidemics.

Nevertheless, when it comes to the tickets from tombs and bills of property sales of the Liu-Song and Southern Qi from around the fifth century, in place of the Celestial Thearch of the Later Han, there is found the deification of Taishang Laojun 太上老君, written together with the Wujidadao deity 無極大道 (神), which was elevated to the same level of divinity and which played the same role as Taishang Laojun. Furthermore, in place of the envoy of the Celestial Thearch, the divinity call Nüqing 女青 also appeared. In addition, among these excavated materials there is also found the phrase “statutes of the mystical capital” 玄都律文. These findings will surely be a great assistance in interpreting the contents and the period of creation of Daoist texts such as the *Scripture of the Inner Explanations of the Three Heavens* 三天內解, the *Demon Statues of the Nüqing* 女青鬼律, and the *Text of the Statutes of the Mystical Capital* 玄都律文.

## THE *HIYA* SYSTEM IN THE REIGN OF NURHAČI: AN INTRODUCTION TO A RESEARCH OF THE IMPERIAL GUARD IN THE EARLY MANCHU-QING EMPIRE

SUGIYAMA Kiyohiko

The Manchu Khanate (*manju gurun*), established by Nurhači or Emperor Taizu, was organized on the system of the Eight Banners (*jakūn gūsa*), which was continued to serve as the structure of the ruling elite of Qing 清 Empire after conquest of China. The structure of the Eight Banners is generally seen as either a pyramid-shaped hierarchy or a federation of banner princes (*beile*), including the khan, or emperor. However, if viewed from the perspective of the vicinity of the rulers, particularly if observing the formation of the state, the presence of a group of attendants or bodyguards comes into focus. The core of these was the imperial